ABBÂSİYYE

العبّاسيّة

Abbas b. Abdülmuttalib'in, Hz. Peygamber hariç bütün müslümanların en faziletlisi olduğunu ve hilâfete onun lâyık bulunduğunu iddia edenlere verilen ad.

bk. **İMÂMET**
Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderliği görevi.

bk. **TAFDÎL**
İnsan-melek, peygamberler, sahâbe ve diğer insanlar arasında üstünlük açısından tercih yapmayı ifade eden bir terim.

[redacted]

İMÂMET
(الإمامة)

Hz. Peygamber'in vefatından sonra
İslâm toplumunun
[redacted] dinî ve siyasî liderliği görevi.

Sözlükte imâm "kendisine uyulan kimse" demektir. Toplumun başında bulunan ve toplumun fertlerini yönlendiren kişiler imam diye anılmıştır. İmamın sevk ve idare ettiği toplum ise ümmet kelimesiyle karşılanmıştır. Bu durumda imam "ümmetin idaresini üstlenen kişi", imâmet "imamın üzerine aldığı görev" anlamına gelmektedir. Ayrıca cemaate namaz kıldıran kimseye önder ve yönetici niteliği sebebiyle imam, yaptığı göreve imâmet denmişse de karışıklığı önlemek amacıyla devlet başkanlığı için "büyük imamlık" (el-imâmetü'l-uzmâ, el-imâmetü'l-kübrâ) ifadesi tercih edilmiştir. Siyasî ve hukukî bir terim olarak Resûl-i Ekrem'den sonra İslâm toplumunun idaresini en yüksek seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eden imâmet kavramı kelâm, fıkıh ve siyasî tarihte farklı şekillerde ele alınmıştır. Kelâm ve fıkıh âlimleri, siyasî nazariyelerle ilgili görüşlerini genellikle "imâmet" başlığı altında incelerken tarihçiler, Hz. Ebû Bekir'den başlayıp Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam eden tarihî vâkıayı "hilâfet" kelimesiyle karşılamışlardır. Ancak imâmet daha çok nazarî mânada devlet başkanlığını, hilâfet ise fiilî otoriteyi belirtir. Mâverdî ve İbn Haldûn'a göre imâmet, dini koruyan ve dünyevî yönetimde nübüvvetin yerini alan bir müessesedir (*el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, s. 3; *Muḳaddime*, s. 178-179). Bu tarifler daha çok Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin anlayışını yansıtmaktadır. Zeydiyye dışında Şîa'nın imâmet anlayışı, sadece dünyevî otorite yönüyle değil hem cismanî hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı olan bir kurumu ifade etmektedir.

İmâmet kavramının kelâmcılar arasında daha çok kullanılan bir terim olmasının önemli sebeplerinden biri, II. (VIII.) yüzyılda Ali b. Mîsem ve Hişâm b. Hakem gibi Şîa âlimlerinin hilâfet terimi yerine imâmeti kullanmaları, "kitâbü'l-imâme" adıyla kaleme aldıkları eserlerde bu konuyu dinin temel ilkesi olarak ileri sürmeleridir. Bu dönemde Şîa'ya muhalif olan İslâm fırkaları, aynı kavramı ifade etmek için "es-siyâsetü'ş-şer'iyye" terimini kullanmışlardır. Özellikle Eş'arî'den itibaren imâmet, Şîa telakkisini eleştirme amacıyla kelâm kitaplarının son bölümü olarak ele alınmış, sonraları bu terim yaygınlık kazanmıştır.

Hz. Peygamber'in vefatı üzerine Benî Sâide avlusunda toplanan ensar, Sa'd b. Ubâde'yi halife seçme konusunda anlaşmak üzere iken Ebû Bekir ve Ömer durumdan haberdar olarak müzakerelere katıldılar. Sosyal yönü ağır basan imâmet gibi bir görevin, hemen bütün Arap kabilelerince saygı duyulan Kureyş mensuplarının dışında birine verilemeyeceği yolundaki tartışmalardan sonra muhacir ve ensar grupları Ebû Bekir'e biat ettiler. Sonraları Bekriyye denilen bir grup Ebû Bekir'in ashabın en üstünü ve halifeliğe en lâyık kişi olduğunu iddia edecektir. "Halîfetü Resûlillâh" olarak anılan Ebû Bekir'in vefatının ardından Ömer, "Peygamber'in halifesinin halifesi" gibi uzun bir terkip yerine "emîrü'l-mü'minîn" diye anıldı. Daha sonra devletin başında fiilen bulunanlar için halife ve emîrü'l-mü'minîn unvanları kullanılırken konuyu bir siyaset nazariyesi olarak ele alan eserlerde genellikle imam ve onun görevi için imâmet terimleri kullanılmıştır. Hz. Osman ve Ali döneminde imâmet yahut devlet başkanlığı konusundaki tartışmalar, İslâm toplumundaki büyük anlaşmazlıkların mihverini teşkil etmiştir (Eş'arî, s. 2; Şehristânî, I, 24). İslâm toplumu içinde başlayan, Cemel ve Sıffîn vak'aları ile devam eden, hakem olayı ile de bir sonuca bağlanamayan ilk mücadeleler imâmet konusundaki ihtilâflardan kaynaklanmıştır. Bu olaylar Şîa, Havâric ve Mürcie'yi şekillendirmiştir. İmamın kim olacağı, kendisinde bulunması gereken nitelikler, azledilip edilemeyeceği gibi hususların tartışması daha Hz. Ali'nin hilâfeti devrinde başlamıştır. Nitekim Sıffîn dönüşü Hâriciler, Hz. Ali'nin kendi kendini azlettiğini düşünerek Abdullah b. Vehb er-Râsibî'ye biat ettiler. Diğer taraftan imâmetle ilgili meşveret ehlinin kimler olacağı, imâmet makamının kimlerin biatıyla sahibini bulacağı tartışılıyordu. İmamda bulunması gereken nitelikler başlangıçta Hz. Ömer tarafından "ümmetin emini" diye özetlenmişti. Daha sonra da bu nitelikler ayrıntılı biçimde ortaya konmuştur. Hz. Peygamber'in ashabı hakkındaki övücü sözlerinin Hz. Ali ile ilgili olanları muhtemelen Cemel Vak'ası'ndan önce onun müfrit taraftarlarınca mübalağalı bir şekilde yorumlanmış ve Ali savaş esnasında vasî olarak nitelendirilmiştir. Buna karşı Sıffîn Savaşı sonunda Hz. Ali'yi ve muhaliflerini tekfir ederek onlardan ayrılan Hâriciler, Ali taraftarlarının ileri sürdüğü görüşlere şiddetle karşı çıkmış ve imâmet konusunda farklı görüşler ortaya atmışlardır. II. (VIII.) yüzyılın başlarından itibaren imâmet ilkesini benimseyen gruplardan Abbâsiyye, Abbas b. Abdülmuttalib ve neslinin, diğerleri de Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nas bulunduğunu ileri sürmeye başladılar. Bunun tabii sonucu olarak halifenin mâsum ve en üstün kişi olması gerekirdi. Bu iddianın taraftar bulması zor olmadı. İktidarda bulunan Emevî ve ardından Abbâsî halifelerinin Ali soyuna karşı haksız tutumları onları gözden düşürürken birer kurtarıcı olarak ileri sürülen muhalif liderlerin mâsumiyetlerini pekiştirmiş oldu. Bundan dolayı konuyla ilk ilgilenenler Şiî kelâmcıları olmuştur (İbnü'n-Nedîm, s. 182). Onların bu meselede önce Mu'tezile imamları ile tartıştıkları da bilinmektedir. Ehl-i sünnet âlimleri ise konuya Şîa'nın iddialarına cevap vermek şeklinde ilgi göstermiştir. İmâmet hususunda özellikle Râfizî ve Hâricî fırkaları tarafından aşırı görüşler ileri sürülünce Ehl-i sünnet kelâmcıları, dinin aslına ait bir mesele olmamasına rağmen imâmeti kelâm konuları arasına almışlardır. İdeal imam modeli olarak dini en iyi bilen sahâbîlerin imam kabul ettiği kişiler ele alınmış, değerlendirmeler ilk dört halifeye göre yapılmış ve icraatlarının meşrû olduğu neticesine

varılmıştır. Onlar Hz. Peygamber'in uygulamalarını örnek aldıklarından ümmetin büyük çoğunluğu da kendilerini örnek idareciler olarak kabul etmiştir.

İmâmetin dinî ve hukukî açıdan mahiyet ve önemi, bu kurumun gerekli olup olmadığı, imam seçilecek kişide aranan nitelikler, göreve gelme ve ayrılma yöntemi gibi çeşitli konulardaki tartışmalar daha çok İslâm dünyasının en büyük kitlesini temsil eden Ehl-i sünnet ulemâsı ile Şîa arasında gerçekleşmiştir. Şîa'nın İmâmiyye ve Zeydiyye gibi fırkaları, imâmet konusuna genel yaklaşımda ve özellikle imamın kimliği konusunda birleşmekle birlikte ayrıntıda bazı farklı fikirleri de savunmuşlardır (Ehl-i sünnet ve İmâmiyye'nin görüşleri için aş. bk.). Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker anlayışı dolayısıyla kardeşi Muhammed el-Bâkır'dan ayrılan Zeyd b. Ali'ye nisbetle kurulan Şiî Zeydiyye fırkasına göre, imam olacak kimsenin zalimlere karşı çıkması ve imâmetini ilân etmesi gereklidir. Ahlâksızlık ve zulüm karşısında susan ve cihaddan uzaklaşan kimse imam sayılmaz. Zeydiyye, Hâricîler dışında iyiliği emretme, kötülükten sakındırma konusunda en çok şiddet gösteren fırkadır. Zeydiyye'ye göre zulmü ortadan kaldırmak, mazluma yardım etmek, cezaî müeyyideleri uygulamak ve kamuya ait diğer görevleri yerine getirmek için imama ihtiyaç olduğu gibi imâmeti tesis etmek de müslümanlar üzerine vâciptir. İmâmet nübüvvete tâbidir; imamlar dinî hükümlerin tebliği ve yerine getirilmesi, mürtedlerle mücadele edilmesi gibi konularda peygamber makamındadır. İmâmet dinin en önemli meselelerinden biri olduğu için imamı tanımak ve ona yardım etmek vâciptir. İmamını tesbit edemeyen, âdil olan imama uyup yardımcı olmayan veya zalim imamdan uzaklaşmayan kimse gayri İslâmî bir konumda bulunur. Ayrıca imam Hz. Hasan veya Hüseyin soyundan gelen biri olmalıdır. Bunun dışında imamın erkek, reşîd, hür, Kur'an'a, hadise ve dinin temel ilkelerine vâkıf olup ictihad edecek seviyede bulunması gerekir. Yaşayış açısından dine saygılı, ayrıca cömert, cesur, kudret ve tedbir sahibi olması da şarttır. İmâmette aslolan dinen en üstün olanın tercih edilmesidir. Ancak kamu yararı açısından daha az faziletli kimsenin de -Ebû Bekir ve Ömer misalinde görüldüğü gibi- imam olması câizdir. Ayrı ayrı ülkelerde bulunmak şartıyla birden fazla imamın varlığı Zeydiyye'ce uygun görülmektedir. İmamın fâsık yahut zalim olduğunun ortaya çıkması halinde isyan etmek, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi dolayısıyla vâciptir. Bu sebeple Zeydiyye'nin tarihi imâmetle ilgili savaşlarla doludur.

Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'e nisbet edilen bu fırkanın ilk İsmâilîler, Karmatîler, Fâtımîler, Nizârîler ve Müsta'lîler gibi mensuplarına göre imâmet dinin en önemli rüknüdür. İman, imâmete inanmak ve imama biat etmekle gerçekleşir. Hz. Peygamber'in ölümüyle vahiy kesilmiş, fakat ilâhî rehberliğe duyulan ihtiyaç sona ermemiştir. Bu rehberlik görevinin, arzu ve ihtiraslarının esiri olan insanların irade ve seçimine bırakılması mümkün değildir. Nitekim Resûl-i Ekrem'in hem ruhanî hem cismanî yetkilerini kapsayan bu görevi Ali b. Ebû Tâlib üstlenmiştir. İsmâiliyye'nin bütün gruplarına göre Ali'nin imâmeti Kur'ân-ı Kerîm'de açık biçimde veya sembolik tarzda belirtilmiştir (meselâ bk. er-Ra'd 13/7; en-Nûr 24/35). Hz. Peygamber'den sonra insanları aydınlatacak olan gerçek bilginin kaynağı imamlardır. Ali'den sonra bu ilâhî görev onun neslinden gelen kişilere intikal eder. İmam olacak kimsenin tesbiti tamamen ilâhî bir meseledir, böyle bir tesbitte insanların herhangi bir rolü yoktur. İmam, toplumun yönetimi yanında mensuplarını vahyin bâtınî anlamına yöneltecek bir güç ve yeteneğe sahiptir. Her türlü hata ve günahtan uzak olduğu gibi bilgisi de insan zihninin ulaşacağı türden kesbî bilgi olmayıp Allah tarafından ihsan edilmiştir. İmam insanlar tarafından seçilmediğinden onlar tarafından azledilemez. Ayrıca onun hiçbir fiilinde dinî hükümlere aykırılık tasavvur edilemeyeceği için hal'edilmesi yahut kendisine karşı silâhlı mücadeleye girişilmesi mümkün değildir. Yaşadığı dönemin imamını bilmeyen kişi ömrünü Câhiliye ölümüyle sona erdirmiş olur (Nu'mân b. Muhammed, I, 34-35).

İslâm toplumunu kendi anlayışları çerçevesinde Kur'ân-ı Kerîm'deki esaslara dayandırma konusunda son derece ısrarlı olan Hâricîler'e göre adaletin gerçekleşebilmesi için toplumdaki bütün işlerin Allah'ın emir ve yasaklarına uyularak yürütülmesi gerekir. Zira hüküm Allah'a aittir. Devletin en önemli niteliği olan adalet ilkesiyle Allah'ın hükmünün gerçekleştirilmesinden birinci derecede sorumlu makam imâmettir. İmâmet âdil, âlim ve zâhid olması şartıyla hür veya köle her müslüman tarafından yürütülebilir. Bu konuda Kureyşli, Hâşimî, Emevî yahut Arap olmak gibi bir şart aranmaz. İmam müslümanlar arasında yapılacak hür bir seçimle iş başına gelir; doğru yolda devam ettiği, zulümden uzak durduğu sürece görevini yürütür; sapıklığa düştüğü yahut zulmettiği zaman azledilir, gerekirse öldürülür. İmamın, koruyucu çevresinin az olması ve azledilmesi gerektiğinde güçlü bir direniş gösteremeyecek konumda bulunması sebebiyle Kureyş kabilesi dışındaki bir soya mensup olması daha uygundur. Hâricîler, aynı gerekçeyle Arap olmayanların imâmetinin tercih edileceğini de söylemişlerdir. İlk iki halifenin imâmetinin tamamını, Osman'ın ilk altı yılını ve Ali'nin tahkîme kadar olan dönemini meşrû sayan Hâricîler, Osman'ın ikinci altı yıllık devresini ortaya çıkan olaylar ve yapılan icraat sebebiyle gayri meşrû saymaktadır. Bu konuda hemen bütün Hâricî fırkaları ittifak halindedir. Onların günümüzdeki uzantısı olan İbâzıyye bu görüşlere katılmakla birlikte imâmetin kesintisizliğini zaruri görmez. İbâzıyye'ye göre imâmet bazı sebeplerden dolayı bazı aralıklarla kesintiye uğrayabilir, gerekli şartlar tahakkuk edince tekrar ortaya çıkar.

İmâmetin gerekli olup olmadığı konusunda iki gruba ayrılan Mu'tezile'nin bir kısmı imam belirlemenin ümmete vâcip olduğu, diğerleri ise bu görevin yerine getirilmesinin de getirilmemesinin de mümkün olduğu görüşündedir. İmâmetin vücubunu benimseyenlere göre Allah ve Resûlü imamı ismen belirlememiş, müslümanlar da bir isim üzerinde icmâ etmemiştir; bundan dolayı imâmet nas ve tayin esasına değil ümmetin seçimine bırakılmıştır. Allah'ın hükmünü uygulamak için seçilen imamın adalet ve ilim sahibi olması icap eder. İmamın Kureyş'e mensubiyeti konusunda Mu'tezile daha serbest düşünerek gerekli şartları taşıyan bütün müslümanların imam olabileceği görüşünü benimsemiştir. Hz. Ömer'in, Ebû Huzeyfe'nin âzatlı kölesi Sâlim sağ olsaydı onu imâmete aday göstereceğini belirten sözü bu konuda delil olarak kabul edilmektedir. Fakat biri Kureyş'e, diğeri başka bir kabileye mensup iki imam adayı ortaya çıkarsa Mu'tezile'nin çoğunluğu Kureyşli'nin seçilmesine taraftardır. Aralarında üstünlük farkı bulunan kimselerin imâmeti ise ihtilâflıdır. Amr b. Ubeyd, Hişâm b. Amr, Dırâr b. Amr ve Hafs el-Ferd'e göre dinî açıdan daha ileri derecede bulunanı varken alt derecedekinin imâmeti sahih değildir. Buna karşı Bişr b. Mu'temir, Ebû Bekir el-Esam ve Bağdat Mu'tezilesi'nin çoğunluğu, efdal varken daha az faziletlinin imâmetinin de sahih olduğunu kabul eder. Mu'tezile'nin

bütün fırkaları, Hz. Ebû Bekir'in seçime dayanan imâmetinin meşrû olduğunda ittifak etmiştir. Efdaliyet konusunda Basra âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî dışındakiler Hz. Ebû Bekir'in Ali'den, Bağdat âlimleri ise Hz. Ali'nin Ebû Bekir'den üstün olduğu düşüncesine yönelmiştir (İbn Ebü'l-Hadîd, I, 7-9). Mu'tezile'nin genel anlayışına göre İslâm toplumu için bir tek imam kabul edilmesi benimsenmekle birlikte müslüman nüfusun yaygınlığını dikkate alan Ebû Bekir el-Esam, her ülke halkının imamını kendisinin seçmesi gerektiğini söylemiştir. Mu'tezile'nin imâmetle ilgili diğer düşünceleri Ehl-i sünnet'le paralellik arzetmektedir.

V. (XI.) yüzyılda Abbâsî halifeliğiyle sıkı şekilde bağlantılı olan Sünnî imâmet düşüncesi değişen şartlara göre farklı özellikler göstermeye başlamıştır. Muhtemelen güçlü Selçuklu iktidarının etkisiyle Gazzâlî, hâkim sultana bağlı olan halifeyi İslâm'ın baş temsilcisi olarak kabul etmiş, hâkim idarecinin meşrûluğunu da halifeyi tanımaya bağlamıştır. Bu meşruiyet bir silsile halinde devleti idare edenlere intikal etmiştir. Sonraki devrelerde, imâmet şartları arasında yer alan Kureyş soyuna mensubiyet ilkesi geniş ölçüde tartışılmıştır. Hilâfeti otuz yılla sınırlandıran ve ardından saltanatın geleceğini belirten hadis teoride Sünnî düşüncesine hâkim olmuşsa da gücü elinde bulunduran hükümdarın, klasik doktrindeki imâmet şartlarını haiz olup olmadığına bakılmaksızın konu zaruret kaidesiyle açıklanmaya çalışılmış, sonuçta klasik doktrin yenilenmeyerek muallakta bırakılmıştır. Önceleri imâmetle ilgili konular, Şîa'ya bir tepki olmak üzere usûlü'd-dîn çerçevesinde kaleme alınan eserlerde tartışılırken sonraları bu mesele ya hiç ele alınmamış ya da sadece Hulefâ-yi Râşidîn zikredilmekle yetinilmiştir.

Mısır'da Mansûre şer'î kadısı Ali Abdürrâzık'ın imâmetin dinî olmaktan çok dünyevî bir mesele olduğunu, bu konuda müslüman milletlerin yararına olan şey ne ise onun yapılmasının gerektiğini ve Kur'ân-ı Kerîm'de bu hususla ilgili açık bir beyanın bulunmadığını belirten *el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm* adlı çalışması konunun en önemli yönüne ışık tutuyordu. Başta M. Reşîd Rızâ olmak üzere diğer müellifler ise cihanşümul İslâm imâmetinin Hulefâ-yi Râşidîn modeli esas alınarak yeniden düzenlenmesi fikrini savunmuştur (*el-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ*). Bununla birlikte modern Sünnî imâmet düşüncesinde en çok vurgulanan husus imâmetin seçime dayandırılması ve şûra hükümetinin kurulmasıdır. Bu prensipler, genellikle Hulefâ-yi Râşidîn'i sonrakilerden ayıran özellikler olarak ortaya konulmuştur.

İmâmiyye, kuruluşundan itibaren imâmet düşüncesini bir inanç esası olarak muhafaza edegelmiştir. VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren imâm-ı bâtın anlayışı kısmen sûfî ve İsmâilî tesirler altında büyük ölçüde işlenip ebedî imâmet telakkisi velâyetle birleştirilmiş ve peygamberliğin bâtınî yönü tarzında açıklanmaya çalışılmıştır. Bundan dolayı imam aslî tabiatının gereği ilâhî tecelliye mazhar olmuş, bu sebeple hakikatlere ulaşmış kimse olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte günümüz Şiî âlimlerinden bir kısmı imâmeti bir din esası olmaktan çok mezhebî esas olarak kabul etmektedir.

Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh'tan sonra (487/1094) Müsta'lî ve Nizârî kollarına ayrılan İsmâilîler'in imâmet görüşleri de zamanla farklılaşmıştır. Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh'ın 524 (1130) yılında ölümünün ardından onun çok küçük yaştaki Tayyib adlı oğlunun imâmetini kabul eden Müsta'lî Tayyibî İsmâilîler bu çocuğun gaybet halinde olup henüz ortaya çıkmadığını kabul etmişlerdir. Nizâr'dan sonra zâhir imamlar silsilesini benimseyen Nizârîler ise Hasan Alâ Zikrihisselâm'ın 559'da (1164) ilân ettiği "kıyâmetü'l-kıyâmât" doktriniyle imam, bâtınî gerçeklerin ifşa edicisi ve nâtık nebînin üzerinde her türlü hükmün açıklayıcısı olarak telakki edilmiştir. Bu durumda imamlar Allah'ın kelimesi yahut emrinin mazharı ve ruhanî âlemin sebepleri olarak benimsenmiş olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "emm" md.; Nasr b. Müzâhim, *Vaḳʿatü Ṣıffîn* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1401/1981, s. 10-12, 15-16; İbn Şâzân en-Nîsâbûrî, *el-Îżâḥ* (nşr. Celâleddin el-Hüseynî er-Urmevî), Tahran 1363 hş., s. 235; Nâşî el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-imâme* (nşr. J. Van Ess), Beyrut 1971, s. 10-70; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 2; Küleynî, *el-Uṣûl mine'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 56-60, 314-324, 385; Mes'ûdî, *İṡbâtü'l-vaṣıyye*, Beyrut 1409/1988, s. 141; Nu'mân b. Muhammed, *Deʿâ'imü'l-İslâm* (nşr. Âsaf Ali Asgar), Kahire 1985, I, 34-35; İbn Bâbeveyh, *Risâletü'l-iʿtiḳādâti'l-imâmiyye: Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları* (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978, s. 109-113; Sâhib b. Abbâd, *Nuṣratü meẕâhibi'z-Zeydiyye* (nşr. Nâci Hasan), Beyrut 1981, s. 51-60, 111-113, 133, 159; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 182; Bâkıllânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 184, 186, 187; Şeyh Müfîd, *Evâ'ilü'l-maḳālât* (nşr. Fazlullah ez-Zencânî), Tebriz, ts. (Mektebetü serveş), s. 39-42; Abdülkāhir el-Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 274; Mâverdî, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye* (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Küveyt 1409/1989, s. 3-29; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye* (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 19-28; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 357-366; Gazzâlî, *Feḍâ'iḥu'l-Bâṭıniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964, s. 132-141, 169-194; a.mlf., *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād*, Kahire 1327, s. 95-100; Ubeydullah b. Abdullah es-Sedâbâdî, *el-Muḳniʿ fi'l-imâme* (nşr. Şâkir Şeba'), Kum 1414; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille* (Salamé), II, 823-848; Lâmişî, *et-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 148-157; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 24; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erbaʿîn* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 255-320; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 807, II, vr. 669ª-702ª; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerḥu Nehci'l-belâġa* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl), Beyrut 1385/1965, I, 7-9; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VI, 1-5; Yahyâ b. Hamza, *el-Meʿâlimü'd-dîniyye fi'l-ʿaḳā'idi'l-ilâhiyye* (nşr. Muhtâr M. Ahmed Haşşâd), Beyrut 1408/1988, s. 127-144; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Maḳāṣıd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 232-290; İbn Haldûn, *Muḳaddime* (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1415/1995, s. 177-200; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâḳıf*, Kahire 1325/1907, VIII, 344-367; Seyyid Bey, *Hilâfetin Mâhiyet-i Şer'iyyesi*, Ankara, ts. (TBMM Matbaası); M. Reşîd Rızâ, *el-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ*, Kahire 1341; Ahmed Emîn, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire 1964, s. 252-255; Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm*, Beyrut 1972, tür.yer.; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, II, 58-59, 356-366; J. Wellhausen, *el-Ḫavâric ve'ş-Şîʿa* (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 45-46; I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law* (trc. Andras – Ruth Hamori), New Jersey 1981, s. 176-177, 182-191; Ahmed Mahmûd Subhî, *ez-Zeydiyye*, Kahire 1404/1984, s. 71-74; a.mlf., "el-İmâme", *Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 428-445; Etan Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghaybe Period", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), New York 1988, s. 25-79; M. Beyyûmî Mehrân, *el-İmâme ve ehlü'l-beyt*, Beyrut 1995, I, 27-97; Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII (1978), s. 121-213; W. Ivanov, "İmâm", *İA*, V/2, s. 980-983; W. Madelung, "Imāma", *EI²* (İng.), III, 1163-1169; a.mlf., "Imāmete", *ER*, VII, 114-119; "İmâmet", *DMT*, II, 378-387; Abdülaziz Sachedina, "Imamah", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. John L. Esposito), Oxford 1995, II, 183-185; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hâriciler", *DİA*, XVI, 172-173.



MUSTAFA ÖZ – AVNİ İLHAN

□ **FIKIH**. Fıkıh kitaplarında imâmet terimi ibadet bölümlerinde "namaz imamlığı", devlet yönetimiyle ilgili bölümlerde "devlet başkanlığı" anlamında kullanılmıştır. Sünnî literatüründe imâmet ve hilâfet kelimeleri eş anlamlı olduğu halde Şiî eserlerinde imâmet meşrû devlet başkanlığı, hilâfet ise fiilî yönetim için kullanılmıştır. Buna bağlı olarak imam

meşrû devlet başkanı (de jure), halife ise iktidarı fiilen elinde bulunduran (de facto) kimsedir. Bu sebeple ilk üç halife ile Emevî ve Abbâsî devlet başkanları Şîa'ya göre imam değil halifedir. İmâmet, her ne kadar devlet başkanlığı demek ise de zaman zaman bununla daha geniş anlamda bizzat devletin kastedildiği de olmuştur. İmâmetin gerekli (vâcip) olup olmadığı, gerekli ise bunun dinen mi yoksa aklen mi olduğu tartışılırken kastedilen bizzat siyasî yapıdır. Devletin henüz kurumlaşma aşamasında bulunduğu ve bu yapı adına en belirgin kurumun devlet başkanı olduğu dönemlerde devlet merkezli tartışmalar imâmet etrafında yapılmıştır.

İmâmet kurumu etrafındaki teorik tartışmalar, İslâm tarihinin en önemli muhalefet hareketi olan Şîa tarafından başlatılmış, daha sonra diğer gruplar da bu tartışmaya katılmıştır. İlk dönemlerde süregelen siyasî mücadelenin ışığında önce iş başındaki halifenin meşrû olup olmadığı tartışılmış, bunu "Meşrû halife kimdir, nasıl belirlenir, ne gibi niteliklere sahip olması gerekir?" soruları takip etmiştir. Emevî Devleti'nin yerine Abbâsîler'in geçmesi Şîa merkezli imâmet tartışmalarını daha da alevlendirmiş ve ilk defa Şiî muhalefetin teorik temellerini ortaya koyan eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bunu, Sünnî görüşün Şîa'nın iddialarına cevap teşkil eden ve kendi teorilerini ortaya koyan eserleri takip etmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 245-259). Şîa, Hz. Ali-Fâtıma soyundan gelenlerin, Ehl-i sünnet ise özellikle belli bir dönemden sonra iktidarı fiilen elinde bulunduran Emevî ve Abbâsî halifelerinin meşrû devlet başkanı olmalarını sağlayan teorik esasları ortaya koymaya çalışmıştır. Başlangıçta Şîa daha geniş bir toplum desteğine sahipken sonraları siyasî mücadelenin şiddetiyle özellikle imamın tayin şekli, imamda bulunduğunu iddia ettikleri nitelikler ve ilk üç halifeye yönelttikleri suçlamalardan ötürü Sünnî halk ve ilim çevrelerinde bulduğu desteği kaybetmiştir.

Şîa'nın önce Emevîler'e yönelik başlattığı, ardından Abbâsîler'e karşı sürdürdüğü muhalefet hareketinin teorik zemini olarak ortaya koyduğu imâmet anlayışı hep aynı çizgiyi takip etmemiş, zaman içinde siyasî mücadelenin şartlarına uygun bir evrim geçirmiştir. Nihaî planda da uygulanabilir bir siyaset modeli olmaktan çıkıp bütünüyle dinî-ruhanî bir liderliğe dönüşmüştür. İmâmetin İmâmiyye inancının temellerinden biri haline gelmesi geçirdiği evrimin son aşamasını teşkil eder. Sünnî hilâfet teorisi ise dört halife döneminde oluşan yönetim teamüllerine dayanmayı esas aldığından hem siyasî gerçeklikten kopmamış hem de bir yönetim modeli olma özelliğini sonuna kadar korumuştur. Ancak bu teori de zaman içinde belirli bir evrim geçirmiş, aynı anda iki halifenin bulunabilmesi, halifenin müctehid olmasının daha ziyade bir ideal olarak aranması, Kureyş kabilesine aidiyetin farklı yorumlanması örneklerinden anlaşıldığı üzere bir taraftan siyasî gerçeklikle daha uyumlu bir noktaya gelirken diğer taraftan da dört halife döneminin bazı uygulamalarını sonraki dönemin tatbikatına meşrûiyet kazandıracak biçimde yorumlamıştır.

İmâmet konusundaki en temel tartışma, İslâm devletinin başına geçecek olan kişinin kimliği etrafında olmuştur. Hz. Peygamber'in ölümüyle birlikte nübüvvet görevinin sona erdiğini ve bu sebeple onun yerine geçecek devlet başkanında peygamberlere has dinî yetki ve nitelikler bulunmadığını kabul eden Ehl-i sünnet'in hilâfet tarifi de bu anlayışa uygundur. Onlara göre hilâfet dinî değerleri koruma, İslâm toplumunu yönetme açısından Resûl-i Ekrem'e halef olmadır (Mâverdî, s. 5); kendisini yönetecek devlet başkanını seçmek de İslâm toplumunun görevidir. Hz. Peygamber'in, kendi yerine geçecek kimseyi veya bunu belirleyecek usulü açıkça ortaya koymayıp çözümü İslâm toplumuna bırakması bunun toplum tarafından yapılabileceğini göstermektedir. "Benim ümmetim yanlış üzerinde birleşmez" (İbn Mâce, "Fiten", 8) hadisi de bu konuda ümmete güvenileceğinin işaretini vermiştir. Bu anlayışa göre devlet başkanı dinî imtiyazlara ve üstün niteliklere sahip olmadığı gibi yaptıklarından dinen ve hukuken sorumludur.

Şîa'ya göre ise devlet başkanı sadece İslâm toplumunu yöneten kişi değil, günahsız olmak ve gizli bilgilere sahip bulunmak gibi üstün nitelikleri ve şeriatın bâtınî anlamını açıklamak gibi özel görevleri olan bir kimse, siyasî ve dinî bir liderdir. Aynı zamanda hem nebî hem velî olan peygamber vahyin zâhirî ve bâtınî anlamına sahipti. Resûl-i Ekrem'in ölümüyle nübüvvet sona ermiş, ancak velâyet imamlarda yaşamaya devam etmiştir. Böylece peygamberliğin sona ermesinin doğurduğu boşluğu dolduran imamların İslâm toplumunu yönetmek, dinî ilimleri ve fıkhı izah etmek, eşyanın bâtınî anlamını kavrayabilmeleri için insanlara rehberlik etmek gibi üç temel fonksiyonu vardır. Sahip oldukları bu nitelikler sebebiyle imamlar, Sünnî anlayıştaki halifeden çok farklı olarak Allah'la kul arasında bir aracı ve şefaatçi konumundadır. Bu durum, onların neden İslâm toplumunun biatıyla veya sıradan bir devlet başkanının belirlemesiyle seçilemeyeceğini ortaya koyduğu gibi, niçin Emevî ve Abbâsî halifelerine tercih edilmeleri gerektiğini ve imamlar uğruna yapılan mücadelenin basit bir siyasî mücadele olmaktan çıkarılıp kutsî bir görev haline getirildiğini de açıklar.

Bir kısım Hâricîler'le Mu'tezile'den Ebû Bekir el-Esam gibi farklı düşünen bazı âlimler istisna edilecek olursa İslâm âlimlerinin çoğunluğu imâmeti gerekli bir kurum olarak görür. Bu noktada Şîa ile Ehl-i sünnet arasında temelde bir farklılık yoktur. Ancak Şîa bu görüşünü aşkın bir sebebe dayandırırken Sünnîler, ister aklen ister dinen isterse hem aklen hem dinen gerekli olsun imâmeti İslâm toplumunun huzuru için gerekli kabul ederler.

Ehl-i sünnet, ilk dört halifenin belirlenmesinde takip edilen usule bakarak sınırlayıcı olmamak üzere iki yol ortaya koymuştur: Seçim, ahd veya istihlâf. İlkinde halifeyi İslâm toplumu veya ehlü'l-hal ve'l-akd denilen belirli niteliklere sahip kimseler, ikincisinde de bazı şartlarla iş başındaki halife seçer. Sonraları buna üçüncü bir yol eklenmiştir ki o da zor kullanarak iktidarı ele geçirenlerin belirli şartlarla meşrû yönetici olarak tanınmasıdır. Şîa ise imamın bu iki yoldan biriyle belirlenmesini kabul etmez. Peygamber nasıl Allah tarafından seçilmişse onun risâlet dışındaki fonksiyonunu devam ettiren imam da Allah tarafından (nasla) seçilir. Şu kadar var ki İmâmiyye ve İsmâiliyye Şîası'nın benimsediği bu tayin usulü Hz. Ali'nin halifeliğinin belirlenmesinde uygulanmamıştır. Onun devlet başkanlığı Medine'de bulunanların rızâsına dayanır ve kendisi de Muâviye b. Ebû Süfyân karşısında imâmetinin meşrûluğunu bu rızâya dayanarak savunmuştur. Ancak seçim veya ahd usulü, Emevîler ve Abbâsîler'le yaptıkları siyasî mücadelede kendilerine teorik bir destek sağlamadığı, Emevî ve Abbâsî halifeleri de hiç değilse şeklen bu yollardan birini kullanarak iş başına geldikleri için devlet başkanının bu şekilde belirlenmesi Şîa tarafından benimsenmemiştir. Bunun yerine Ali ve soyunun Hz. Peygamber'e yakınlığı sebebiyle imâmete ehil olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Emevî ve Abbâsîler'in de Peygamber'in yakın çevresi içinde yer aldıklarını ve aynı

kabileden (Kureyş) bulunduklarını ileri sürmeleri, özellikle Abbâsîler'in Resûl-i Ekrem'in amcasının soyu olması karşısında bu yakınlık da yeterli bulunmamıştır. Şîa'nın, Hz. Peygamber'in mirasçısı olarak imâmetin kendi imamlarının hakkı olduğu iddiası hiç değilse Abbâsîler'e karşı kullanılamazdı. Çünkü veraset yoluyla intikal imâmetin Resûlullah'tan Ali'ye geçmesini sağlamazdı. Allah'ın resulü öldüğünde amcası Abbas sağdı ve imâmetin ona geçmesi gerekirdi. Nitekim Râvendiyye fırkası, Hz. Peygamber'den sonra meşrû imamın Abbas b. Abdülmuttalib olduğunu ileri sürmüştür.

Sonunda Şîa, bütün bunların yerine Hz. Ali'nin bizzat Resûl-i Ekrem tarafından nasb ve tayin edildiğini ileri sürdü. Onlara göre Hz. Peygamber, Veda haccı dönüşünde Gadîr-i Hum denilen yerde yaptığı açıklama ile yerine Ali'yi bırakmıştır. Resûl-i Ekrem burada, "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" demiştir (*Müsned*, I, 84, 118, 119, 152; Tirmizî, "Menâkıb", 19; İbn Mâce, "Mukaddime", 11). Şîa, Sünnî kaynaklarında da yer alan bu hadisteki "mevlâ" (dost) kelimesini devlet başkanı olarak anlamış ve bu sözlerle Ali'nin Hz. Peygamber tarafından kendi yerine imam tayin edildiğini ileri sürmüştür. Şîa'ya göre bu olaydan kısa bir süre sonra da, "Bugün sizin dininizi tamamladım ..." (el-Mâide 5/3) âyeti inmiş ve bu tayinle din kemale ermiştir. Hz. Ali yerine oğlu Hasan'ı, o da kardeşi Hüseyin'i bırakmış ve imâmet zinciri son imama kadar bir önceki tarafından tayin edilmek suretiyle devam etmiştir. Burada esas itibariyle imâmetin Hz. Ali'den sonra bir anlamda veraset yoluyla intikali söz konusu ise de Şîa bunu tayin yoluyla intikal olarak sistemleştirmiştir. Tayin usulünde imâmetin Hz. Ali'den başlatılması zaruri olduğundan ilk üç halifenin imâmetini reddetmek gerekmiş, Şîa da tutarlı olabilmek için Hz. Peygamber'den sonra ilk meşrû halifenin Ali olduğunu ileri sürmüştür.

Hz. Ali'den başlayıp on ikinci imama kadar gelen bu tayin usulü on ikinci imamın çocuk yaşta ölmesiyle tıkanmıştır. Aslında on ikinci imamın mevcudiyeti de tartışmalıdır. On birinci imam Hasan el-Askerî 260 (874) yılında öldüğünde çocuğu yoktu. Bazı kaynaklar, bu sebeple bıraktığı mal varlığının kardeşi Ca'fer ile annesi arasında paylaşıldığını kaydetmektedir (Arjomand, XXVIII [1996], s. 501-502). Bir müddet on birinci imam Hasan el-Askerî'nin gâib olduğu söylenmişse de hayli tartışmalı geçen bir süreçten sonra Hasan el-Askerî'nin, ölürken dört yaşındaki oğlu Muhammed'i on ikinci imam olarak bıraktığı ve aynı yıl bu imamın gâib olduğu görüşü kabul edilmiştir. İsmâiliyye'de ise imâmet Ca'fer es-Sâdık'tan sonra oğlu İsmâil'e, ardından onun oğlu Muhammed b. İsmâil'e geçmiş, gaybet bundan sonra başlamış ve Fâtımîler'in ortaya çıkmasına kadar gâiblik devam etmiştir.

İmamın Ehl-i beyt'ten tayin yoluyla belirleneceği değişmez bir esas olarak kabul edilince, mevcut imamın bir halef bırakmadan ölmesi durumunda gaybetten başka bir çözümün bulunması esasen mümkün değildi. Bu anlayışa göre gâib imam bir gün geri gelecek ve dünyayı zulümden kurtaracaktır. Ancak gâib imamın geçen asırlar boyunca görünmemesi ve bu süreç içinde İmâmîler'in bir devlet kurma imkânından mahrum kalması, İmâmiyye Şîası'nı bu teori üzerinde tekrar düşünmeye sevketmiş, çok sonraları imamın dönüşüne kadar ona vekâleten müctehid fakihlerin sorumluluğunda bir devletin kurulması imkânı ve mecburiyeti "velâyet-i fakih" anlayışının doğmasına zemin hazırlamıştır.

İmâmet konusunda dikkate değer bir tartışma da aynı anda iki halifenin bulunup bulunamayacağı meselesidir. Başlangıçta gerek Şîa gerekse Ehl-i sünnet aynı anda ancak bir devlet başkanının olacağı görüşündeydi. İmâmiyye Şîası'nda tayinle belirlenen bir tek imamın mevcudiyeti karşısında iki imamdan bahsedilmesi esasen mümkün değildir. Sünnîler de Sünnî-Abbâsî hilâfetinin Şiî-Fâtımî imâmetiyle tehdit edilme tehlikesi karşısında hilâfetin tekliğine daha fazla sarılmışlardır. Fakat daha sonra Fâtımî tehdidinin bertaraf edilmesi ve Abbâsîler için bir tehlike oluşturmayan Endülüs Emevî Devleti'nin kurulması üzerine bazı Sünnî âlimler (meselâ Abdülkâhir el-Bağdâdî), arada bir deniz bulunması durumunda aynı anda iki halifenin mevcut olabileceğini kabul etmişlerdir. Zeydîler de başlangıçta aynı anda sadece bir imamın mevcut olacağını söylerken III. (IX.) yüzyılda biri Yemen'de, diğeri Taberistan'da iki Zeydî imamın ortaya çıkması karşısında belirli şartlarla iki imamın mümkün olabileceğini kabul etmişlerdir. Her iki tavır, hem Sünnî hem Şiî muhitlerinde yönetim teorisinin mevcut siyasî duruma göre yeniden şekillendirilmesinin tipik örnekleridir.

İmâmet kurumu çerçevesinde en fazla tartışılan diğer bir mesele devlet başkanında bulunması gereken nitelikler olmuştur. Özellikle Şîa, sahip olduğunu iddia ettikleri niteliklerle kendi imamlarının Hulefâ-yi Râşidîn'den, Emevî ve Abbâsî halifelerinden daha fazla imâmete ehil ve hak sahibi olduğu konusunda ısrarlı davranmıştır. Bu niteliklerin başında devlet başkanının günahsız (mâsum) olması gelir. İmâmiyye Şîası, hem o günkü muhalefetinin en uygun stratejisi olarak kabul ettiği tayin usulünü haklı göstermek, hem de uğruna mücadele ettiği imamlara bir kutsiyet kazandırmak ve halk nazarında destek sağlamak için imamların mâsumiyeti teorisini geliştirmiştir. Onlara göre böyle bir tayini haklı ve gerekli kılan en önemli sebep imamların günahsız olmasıdır. Mâsum bir imamın ümmet veya ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından seçim yoluyla veya mâsum olmayan bir halife tarafından veliaht tayin edilmesi suretiyle belirlenmesi söz konusu değildir. İmâmiyye'nin bu mâsumiyet anlayışı Allah adına hükmeden, yorumlarda bulunan teokrat bir yönetici, dolayısıyla bir teokrasi anlayışı ortaya çıkarmaktadır.

Şîa'nın İsmâiliyye kolu da bu hususta İmâmiyye gibi düşünmekteyse de diğer kolu olan Zeydiyye imamın mâsum olduğunu kabul etmez. Zeydiyye'nin imamda aradığı nitelikler, imâmeti Hz. Ali / Fâtıma soyuna hasretmesi dışında esas itibariyle Sünnîler'in aradığı niteliklerdir. Zeydiyye, imamın belirlenme usulü konusunda da İmâmiyye'den ayrılır. Onlara göre ilk üç halife (Ali, Hasan, Hüseyin) bizzat Hz. Peygamber tarafından tayin edilmişse de sonrakiler için bu söz konusu değildir. Sonraki halifeler, Ehl-i beyt'ten gerekli nitelikleri haiz birinin ortaya çıkması ve zulmü önlemesiyle belirlilik kazanır. Bu görüşü sebebiyle Emevî ve Abbâsî hilâfetine en şiddetli muhalefeti Zeydiyye göstermiştir.

Ehl-i sünnet de devlet başkanının mâsum olduğunu kabul etmez. Onlara göre devlet başkanı, dinî ve hukukî sorumluluk ve işgal ettiği konum açısından diğer insanlardan farklı bir mevkide değildir. Hz. Ebû Bekir'in halife seçildikten sonra kendisine "halîfetullah" diye hitap edilmesine razı olmamasının arkasında, şahsına insan üstü bir özellik atfedilme ihtimalini reddetme düşüncesi vardır.

İmâmiyye, devlet başkanının aynı zamanda toplumun en faziletlisi olması gerektiğini söyler. Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun en faziletlisi Hz. Ali'dir; dolayısıyla o varken daha az faziletlinin halife olması söz konusu değildir. Bir

kısım Hâricî ve Mu'tezilî âlimlerle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de devlet başkanının İslâm toplumunun en faziletlisi olması gerektiği görüşündedir. Ancak çoğunluk bunu mutlaka gerekli bir şart olarak ileri sürmez; en faziletlinin her zaman bilinemeyeceğini, bazan da şartların en faziletliyi imam olarak belirlemeye / seçmeye elverişli olmayacağını söyler ve bu sebeple daha az faziletlinin halife olmasını da imkân dahilinde görür. Mezhep kurucularına rağmen Eş'arî kelâmcıları da sonradan bu görüşe meyletmiştir. Zeydîler de esas itibariyle bu görüşe katıldıklarından İslâm toplumunun en faziletlisi saydıkları Hz. Ali'den önceki halifeler olarak Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i de meşrû sayarlar. Ehl-i sünnet ise dört halife arasındaki fazilet sıralamasını bu halifelerin görev sırasına göre yapar.

Bu nitelikle ilişkili olan bir vasıf da devlet başkanının âdil olmasıdır. Fıskın zıddı olan adalet, "dinî emirleri yerine getirme ve hukukun çizdiği sınırları aşmama" anlamına gelmektedir. Şîa'da, mâsum ve toplumun en faziletlisi olduğuna inanılan imamın âdil olmaması esasen söz konusu değildir. Devlet başkanının âdil veya fâsık olması Ehl-i sünnet bakımından önemli bir özelliktir. Ancak bu özelliğin ulaşılması gereken bir ideal mi, yoksa mutlaka var olması gereken ve olmadığında halifenin meşruiyetini etkileyen bir şart mı olduğu tartışmalıdır. Buna bağlı olarak halifenin başlangıçta sahip olduğu bu niteliği daha sonra kaybetmesi durumunda ne gibi bir müeyyide ile karşılaşacağı, zalim devlet başkanına karşı direnme hakkının / görevinin bulunup bulunmadığı problemi de önemle üzerinde durulması gereken bir husustur.

Sünnî hukukçular tarafından üzerinde çokça durulan bu konu, aslında devletin hukuk ve adalete dayanıp dayanmaması açısından önem kazanmaktadır. Bu noktada, böyle bir halifeye mutlaka karşı çıkılmasını ve gerekirse silâh kullanılmasını zaruri gören Hâricîler bir ucu, sadece nasihat edilmesini ve etkili olmadığı takdirde karşı çıkılmayıp sabredilmesini ileri süren Mürcie diğer ucu temsil eder. Çoğunluk bu iki uç arasında yer alır ve adaletten ayrılmakla meşruiyet temelini kaybeden devlet başkanının değiştirileceğini belirtir. Ancak bunun nasıl yapılacağı açıklık kazanmış değildir. Şâfiîler, devlet başkanının adaletten ayrılmakla sıfat ve yetkilerini kendiliğinden kaybettiğini söylerken Hanefîler bunun ancak bir azil işlemiyle mümkün olabileceğini belirtirler. Azlin gerçekleştirilmesi sırasında silâha başvurmak ise fitneye sebep olacağı ve daha fazla zarar doğuracağı için genelde kabul edilmemiştir (bk. AZİL; BAĞY).

Devlet başkanında bulunması gereken bir diğer nitelik Kureyş kabilesine mensup olmadır. Hz. Ebû Bekir'in Benî Sâide toplantısında halifenin Kureyş'ten olması gerektiğini vurguladığı bilinmektedir. Ancak bu dinî-hukukî bir zorunluluk değil siyasî bir gerekliliktir. Onun halifelikle ilgili olarak, "Araplar bu işi ancak Kureyşli şu topluluğa tanır" sözü de (*Müsned*, I, 55; Buhârî, "Ḥudûd", 86; Abdürrezzâk es-San'ânî, V, 443; İbn Hişâm, II, 657) bunu ifade etmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'den de bir hadis rivayet edilmekle birlikte (*Müsned*, III, 129, 183; IV, 461) sened olarak değilse bile İslâm'ın genel hükümleri ve liyakate verdiği önem açısından bunun sahih olamayacağı ileri sürülmüştür (tartışmalar için bk. Hatiboğlu, XXIII [1978], s. 121-213). Bu şart üzerinde daha çok Sünnî âlimler durmuşlardır. Zira Şîa için Kureyş'ten olmak yetmemekte, aynı zamanda Ehl-i beyt'ten olmak da gerekmektedir. Sünnîler'in bu şartı ön plana çıkarması, Şîa'nın Peygamber'e soy ve nesep olarak yakınlık şartını daha geniş yorumlayarak geçersiz kılma ihtiyacından doğmuş olabilir. Bu görüşlerin ortaya atıldığı dönemlerde hilâfetin fiilen de Kureyş'in (Emevîler-Abbâsîler) elinde bulunması bu tür yorumları kuvvetlendirmiştir. Hâricîler bir tarafa bırakılırsa Kureyş şartını aramayan veya farklı yorumlayan âlimlerin (meselâ Sadrüşşerîa [ö. 747/1346], İbn Haldûn [ö. 808/1406]) Abbâsîler'in ortadan kalkmasından sonra gelmiş olması bunu teyit etmektedir. Hâricîler'e göre Kureyş'ten olma şartı İslâm'ın getirdiği eşitlik anlayışına aykırı olduğu gibi Hz. Ömer'in, "Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim sağ olsaydı onu yerime bırakırdım" sözü, Kureyş kabilesine mensubiyeti mutlaka gerekli bir şart olarak anlamama gerektiğine de delildir. Zira Sâlim Kureyş kabilesinden değildi. Bu konuda en dikkate değer yorumlardan birini yapan İbn Haldûn, Hz. Peygamber'in sözü edilen hadisini Kureyş'in o dönemde sahip olduğu asabiyetle izah eder. Ona göre halifenin İslâm toplumunu etrafında toplayacak saygınlığı bulunan bir kabileden olması gerekir. Resûl-i Ekrem döneminde bu özelliğe sahip olan kabile Kureyş idi. Kureyş daha sonra bu özelliğini kaybetmiş olup her dönemde halife aynı özelliğe sahip herhangi bir kabileden olabilir (*Muḳaddime*, II, 583-587).

Devlet başkanında aranan özelliklerden biri de erkek olmadır. Hâricîler bir tarafa bırakılırsa bu nitelik üzerinde gerek Şîa'nın gerek Ehl-i sünnet'in ittifak ettiği söylenebilir. Hâricîler'in aradığı temel şart liyakattir. Ehl-i sünnet âlimleri devlet başkanının erkek olması gerektiği konusunda, "Yönetimlerini kadına bırakan bir millet dirlik göremez" (Buhârî, "Meġāzî", 82; Tirmizî, "Fiten", 75) meâlindeki hadise dayanırlar. Ancak günümüzde bu hadisin sıhhatini şüpheli görenler bulunduğu gibi (Mernissi, s. 56-57) hadisi klasik yorumun dışına taşıyanlar da vardır. Buna göre hadis genel bir kural olarak değil, gönderdiği elçiye hakaret edip mektubunu yırtan Sâsânî hükümdarının devletinin yakın bir zamanda parçalanacağını haber vermek üzere söylenmiştir. Zira o sırada Sâsânî Devleti'nin başında bir kraliçe bulunuyordu ve çok geçmeden de Sâsânî Devleti tarih sahnesinden silinmiştir (Zâfir el-Kāsımî, s. 342-343). Öte yandan Muhammed Hamîdullah, Kurân-ı Kerîm'in kadınların hükümdar olmasına olumlu baktığı kanaatindedir. Ona göre Kur'an'da Sabâ Melikesi Belkıs'la Hz. Süleyman kıssası nakledilirken Belkıs'tan olumlu şekilde bahsedilmesi buna bir delil teşkil eder (*İTED*, V/1-4 [1973], s. 25).

Sünnî âlimlerin önemli bir kısmının aradığı diğer bir nitelik halifenin müctehid olmasıdır. Bu görüşteki hukukçular, devlet başkanının yargı ve yasamada üstlendiği rol dolayısıyla bu bilgi seviyesine sahip olmasını gerekli görmüşlerdir. Ancak bu nitelik halifeler tarafından ferdî çaba ile kazanılır; Hz. Peygamber'den herhangi bir gizli bilginin intikali söz konusu değildir. Şîa'ya göre ise imamların böyle bir çabayla elde edilen bilgiye ihtiyacı yoktur. Çünkü Resûl-i Ekrem tarafından Hz. Ali'ye imâmet görevi verilirken ilk peygamberden itibaren nesilden nesile intikal eden gizli ilimler de öğretilmiştir. Hz. Ali de bu bilgileri kendisinden sonraki imamlara intikal ettirmiştir. Yeni bir bilgiye ihtiyaç duyulduğunda ise Allah bunları imamlara vahiy yoluyla bildirir. Ayrıca mâsum olan imamlar her türlü dinî yorumu tam bir yetkinlikle yapabilirler.

Gerek tayin usulü gerekse bulunması şart koşulan nitelikler açısından değerlendirildiğinde görülür ki Sünnî hilâfet teorisiyle Şiî imâmet anlayışı arasındaki temel fark, Sünnî halifelerin meşrûiyetleri İslâm toplumunun rızâsına dayanan, insan üstü vasıfları olmayan, ferdî çabayla elde edilen bilgi ve liyakatle toplumu yöneten ve icraatından dinen ve hukuken

sorumlu tutulan sivil bir yönetici olmalarına karşılık Şiî imamların meşruiyetlerini Allah tarafından seçilmesinden alan, ilâhî nur ve bâtınî bilgilerle desteklenen, her türlü günahtan arınmış ve toplumu hem siyasî hem dinî açıdan yöneten ve yönlendiren, dinî ve hukukî sorumlulukları bulunmayan, âdeta insan üstü siyasî-ruhanî bir lider kimliğine sahip olmalarıdır (ayrıca bk. ANAYASA).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 55, 84, 118, 119, 152; III, 129, 183; IV, 461; Buhârî, "Meġāzî", 82, "Ḥudûd", 86; İbn Mâce, "Fiten", 8, "Muḳaddime", 11; Tirmizî, "Fiten", 75, "Menâḳıb", 19; Şâfiî, *el-Ümm*, I, 143-144; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muṣannef* (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1971-75, V, 443; İbn Hişâm, *es-Sîre*², II, 657; Eş'arî, *el-Lümaʿ*, s. 159-161; a.mlf., *Maḳālât* (Ritter), s. 452-467; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 245-259; Bâkıllânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 178-239; Abdülkāhir el-Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 279-294; Mâverdî, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*, Beyrut 1405/1985, s. 1-33; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye* (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1357/1938, s. 19-35; Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād*, Beyrut 1403/1983, s. 147-154; Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 56-61; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-ḥaḳ ve keşfü'ṣ-ṣıdḳ* (nşr. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî), Kum 1407, s. 164-372; İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye* (*Mecmûʿu fetâvâ* içinde), VII, 244 vd.; Sübkî, *es-Seyfü'l-meşhûr fî şerḥi ʿAḳîdeti Ebî Manṣûr* (nşr. M. Saim Yeprem), İstanbul 1409/1989, s. 49-52; Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳā'id*, İstanbul 1315, s. 67-73; İbn Haldûn, *Muḳaddime*, II, 582-624; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr*, I, 548-549; IV, 263-264; E. Tyan, *Institutions du droit public musulman*, Paris 1954-56, I, 221-512; II, 263-494; T. W. Arnold, *The Caliphate*, London 1965, tür.yer.; W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh 1968, tür.yer.; Zâfir el Kāsımî, *Niẓâmü'l-ḥükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîḫ*, Beyrut 1394/1974; Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü'ş-şerʿiyye*, Kahire 1397/1977; M. Ziyâeddin er-Reyyis, *en-Naẓariyyâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1979; Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdîliğin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara 1983, s. 110-118; A. K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, New York 1985; a.mlf., "Khalīfa", *EI²* (İng.), IV, 947-950; Abdürrezzâk es-Senhûrî, *Fıḳhü'l-ḫilâfe ve teṭavvürühâ* (trc. Nâdiye Abdürrezzâk es-Senhûrî), Kahire 1989; Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite, A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (trc. Mary Jo Lakeland), New York 1991, s. 56-58; M. Yûsuf Mûsâ, *Niẓâmü'l-ḥükm fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî); Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve uṣûlü'l-ḥükm*, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât); Andrea M. Farsakh, "A Comparison of the Sunni Caliphate and the Shi'i Imamate", *MW*, LIX/1 (1969), s. 50-63; LIX/2 (1969), s. 127-141; Muhammed Hamidullah, "Constitutional Problems in Early Islam", *İTED*, V/1-4 (1973), s. 15-35; Mehmed Said Hatiboğlu, "İslâm'da İlk Siyâsî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII (1978), s. 121-213; U. Rubin, "Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, I, Jerusalem 1979, s. 41-65; H. Corbin, "Şiilikte Velayet Kavramı" (trc. Sabri Hizmetli), *AÜİFD*, XXVI (1983), s. 717-726; M. Sharon, "The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authorityin Early Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, V (1984), s. 121-141; Hasan Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi", *AÜİFD*, XXXII (1992), s. 89-110; Said Amir Arjomand, "The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism: A Sociohistorical Perspective", *IJMES*, XXVIII (1996), s. 491-515; W. Madelung, "Imāma", *EI²* (İng.), III, 1163-1169; a.mlf., "Shiʿa", *a.e.*, IX, 420-424; S. H. Nasr, "Ithnā ʿAshariyya", *a.e.*, IV, 277-279; D. Sourdel, "Khalīfa", *a.e.*, IV, 937-947; Ahmed Mahmûd Subhî, "el-İmâme", *Mevsûʿatü'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 428-445.

 M. AKİF AYDIN

İMÂMEYN
(الإمامين)

Hanefî mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe'nin iki talebesi için kullanılan bir tabir.

Sözlükte "iki imam" anlamına gelen "İmâmeyn" (İmâmân), Hanefî literatüründe Ebû Hanîfe'nin talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî hakkında kullanılmıştır. Mezhep fıkhının teşekkül ve tedvininde büyük rol oynayan bu iki âlim hocalarıyla birlikte mezhebin imamları olarak anılır. Ancak kaynaklarda "İmam" kelimesi mutlak olarak zikredildiğinde Ebû Hanîfe kastedilir. Özellikle son dönem kaynaklarında yaygınlık kazanan İmâmeyn veya aynı anlamdaki "Sâhibeyn" kelimelerinin ne zamandan beri kullanıldığı tesbit edilememekle birlikte Ebû Hanîfe ve talebelerine ait ortak bir görüşe atıfta bulunulurken isim tekrarından sakınmak için özel tabirlere yer verildiği bilinmektedir. Bu çerçevede Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a "Şeyhayn", Ebû Hanîfe ile Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye "Tarafeyn" denmiştir. Müteahhirîn devri âlimleri, fetva konusunda Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşlerinin öncelik ve önemini tartışarak bir meselede farklı görüş belirtmeleri veya birinin diğeriyle aynı görüşü paylaşması halinde hangi görüşün tercih edilmesi gerektiği hususunda ölçüler belirlemeye çalışmışlardır (İbn Âbidîn, I, 25-30).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 92; II, 916; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍıyye*, IV, 557-558; İbn Âbidîn, *ʿUḳūdü resmi'l-müftî* (*Mecmûʿatü'r-resâ'il* içinde), I, 25-30; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 248; M. Seyyid Bey, *Uṣûl-i Fıkıh*, İstanbul 1333, I, 254; Bilmen, *Kamus*, I, 323; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dımaşk 1405/1985, I, 57.

 SALİM ÖĞÜT

İMÂMİYYE
(الإمامية)

İmâmeti dinin esaslarından kabul eden, bazan Şîa ve İsnâaşeriyye ile eş anlamlı olarak kullanılan Şiî fırkaların ortak adı.

Mezhepler tarihi kitaplarının bir kısmında Râfıza (Revâfız) adıyla ele alınan İmâmiyye (Eş'arî, s. 17-31; Bağdâdî, s. 54-72; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, s. 14-26) zaman zaman, imam ilkesini benimseyen bütün Şiî gruplar için olduğu gibi varlığını sürdüren en büyük Şiî grup durumunda bulunan İsnâaşeriyye için de kullanılır. Gaybet-i suğrâdan (260-329/873-941) önce yazılmış erken devir Şiî kaynaklarında İmâmiyye adıyla bir fırkaya rastlanmamakta, gaybet-i suğrâ sırasında kaleme alınan eserlerde ise on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümü üzerine Şîa arasında ortaya çıkan fırkalar içinde sadece birinin ismi olarak anılmaktadır (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 102-103; Nevbahtî, s. 90).

Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin zamanında Şîa diye bilinen ve henüz dinî bir fırka oluşturmayıp yalnız siyasî bir görüşü temsil eden grup önce Irak'a yerleşmişti; Irak sakinlerinin çoğu ve özellikle Kûfe halkı Şiî temayülü benimsemiş bulunuyordu. Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra siyasî ve dinî mahiyette bir fırka olarak ortaya çıkmaya başlayan Şiî cemaati, Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmetini iddia eden Keysâniyye, imâmetin kesintiye uğradığına inananlar ve Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn'in imâmetini benimseyenler olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Sonuncu grup, Zeynelâbidîn'i babasından sonra ilim ve amel bakımından en üstün ve imâmet makamına en lâyık kişi olarak benimsemiş, onun devrinde ileri sürülen diğer imâmet iddialarının geçersiz olduğunu söylemiş ve Hz. Peygamber'den gelen nasların da bu hususu teyit ettiğini belirtmiştir (Şeyh Müfîd, *el-İrşâd*, s. 254). İmâmiyye'nin selefleri denilebilecek olan, fakat İmâmiyye diye anılmayan sonuncu grubun düşüncesi bu yönde oluşmaya başlamıştır.

Zeynelâbidîn'in ölümünden sonra Şîa içinden bir grup oğlu Zeyd'e nisbetle Zeydiyye fırkasını teşkil etmiş, diğerleri ise Muhammed el-Bâkır'ın imâmetini benimsemiştir. Bu arada imâmetin Muhammed el-Bâkır'dan Ebû Mansûr el-İclî'ye, ardın-

Alt-Stambuler Hof- und Volksleben. Ein türkisches Miniaturenalbum aus dem 17. Jahrhundert (Hannover 1925; Osnabrück 1978). **4.** *Al-ʿUmārī's Bericht über Anatolien in seinem Werke Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* (Leipzig 1929). İbn Fazlullah el-Ömerî'ye ait eserin Anadolu'yla ilgili kısmının Arapça metnidir. **5.** *Der anatolische Dichter Nāṣirī* (um 1300) *und sein Futuvvetnāme* (Leipzig 1944). **6.** *Geschichte der arabischen Welt* (Heidelberg-Berlin 1944). Eskiçağ'dan 1840 yılına kadar bir devri kapsar. 1964 yılında Fritz Steppat'ın milliyetçilik döneminde Arap dünyası üzerine yazdığı bir bölümle genişletilmiş olarak yeniden yayımlanmış ve uzun zaman Almanya'da el kitabı şeklinde kullanılmıştır. **7.** *Ǧihānnumā: Die altosmanische Chronik des Mevlānā Meḥemmed Neschrī* (I-II, Leipzig 1951-1955). Theodor Menzel, yıllarca Neşrî'nin *Cihannümâ*'sıyla ilgili araştırma yaptıktan sonra 1939'da henüz metnini yayıma vermeden ölünce Berlin'deki Prusya Bilimler Akademisi bu neşrin gerçekleştirilmesini Taeschner'den rica etmiştir. Yazmaların fotokopisi 1943'te bir bomba saldırısında yayınevinde yanmış, bu yüzden eser gecikmeli olarak yayımlanmıştır. **8.** *Gülschehris Mesnevī auf Achi Evran, den Heiligen von Kırschehir und Patron der türkischen Zünfte* (Wiesbaden 1955). 1930'da Taeschner'in, hocası Georg Jacob'dan satın aldığı fütüvvet risâlelerini içeren Türkçe bir el yazmasında (Schmidt, *Catalogue*, III, 298) bulduğu Gülşehrî'nin Ahî Evran hakkındaki mesnevisinin metni, Almanca tercümesi ve Taeschner'in yorumundan oluşmaktadır. Taeschner, 1930'da ilk neşriyatla tercümesini Hamburg'da yayımlamışsa da bu çalışma kendi ifadesiyle yetersiz kaldığı, ayrıca Raif Yelkenci'de mesnevinin ikinci bir nüshası ortaya çıktığı için 1955'te daha kapsamlı bir neşrini gerçekleştirmiştir. **9.** *Zünfte und Bruderschaften im Islam: Texte zur Geschichte der Futuwwa* (Zürich-München 1979). Hayatı boyunca üzerinde çalıştığı bir dizi makale şeklinde yayımladığı bu fütüvvet ve loncalar tarihi kendi sağlığında hazırlanmasına rağmen ölümünden ancak on iki yıl sonra kitap halinde çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

P. Heine, *Geschichte der Arabistik und Islamkunde in Münster*, Wiesbaden 1974, s. 23-25; *Bibliographie der deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVIII, 157-161; J. Schmidt, *The Joys of Philology: Studies in Ottoman Literature, History and Orientalism (1500-1923)*, İstanbul 2002, II, 237-266; a.mlf., *Catalogue of Turkish Manuscripts in the Library of Leiden University and Other Collections in the Netherlands*, Leiden 2006, III, 26-335; E. Ellinger, *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933-1945*, Edingen-Neckarhausen 2006, s. 56-60, 71, 147, 159, 366, 534; "Schriftenverzeichnis Franz Taeschner", *İsl.*, XXXIX (1964), s. 261-270; H. Grotzfeld, "Professor Dr. Franz Taeschner", *TTK Belleten*, XXXII/126 (1968), s. 293-295 (s. 294-295'te Taeschner'in 1965'ten sonraki yayınlarının listesi yer almaktadır); H. J. Kissling, "Franz Taeschner (1896-1967)", *ZDMG*, CXVIII (1968), s. 14-17.

 HEDDA REINDL KIEL

TAFDÎL
(التفضيل)

İnsan-melek, peygamberler, sahâbe ve diğer insanlar arasında üstünlük açısından tercih yapmayı ifade eden bir terim.

Sözlükte "artmak, fazlalaşmak; üstün gelmek" anlamındaki **fazl** (**fadl**) kökünden türeyen **tafdîl;** "bir kimseyi veya bir şeyi üstün tutmak, onu diğerlerinden üstün kabul etmek" demektir. Fazl ayrıca "karşılıksız iyilik, lutuf; üstünlük" mânasına gelir. Aynı kökten türeyen **fazîlet** "güzel ahlâkta üstün derece; bir şeyin kendine özgü üstünlüğü ve fonksiyonları" anlamında kullanılır (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "fḍl" md.; *el-Muʿcemü'l-vasîṭ*, "fḍl" md.). Fazl kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de 104 yerde geçer. Bunların beşi hariç hepsi zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, *el-Muʿcem*, "fḍl" md.). İlgili âyetler incelendiğinde ve hayatın seyri göz önünde bulundurulduğunda Cenâb-ı Hakk'ın insanları maddî imkânları, fiziksel ve ruhsal nitelikleri bakımından eşit yaratmadığı anlaşılır. Nisâ sûresinde (4/32, 34) insan türünü meydana getiren kadın ve erkek cinsinden her birinin diğerinde bulunmayan üstünlüklere sahip olduğu beyan edilir. Nahl sûresinde de (16/71) insanların maddî imkânlar bakımından eşit seviyede tutulmadığı bildirilir. Ruhî / mânevî bakımdan peygamberlerin hem diğer insanlara göre üstün bir konum taşıdığı (el-En'âm 6/83-86) hem de kendi aralarında fazilet derecelerinin bulunduğu belirtilmiştir (el-Bakara 2/253; el-İsrâ 17/55). Ayrıca iman, sâlih amel ve özellikle cihad faaliyeti açısından (en-Nisâ 4/95) insanlar arasında farklılıkların bulunduğu haber verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de tafdîlden başka **ictibâ**, **ihtiyâr**, **ıstıfâ** (seçmek, tercih etmek) kavramları Allah'a nisbet edilerek bunların peygamberler, müminler ve bilhassa Muhammed ümmetine yönelik ilâhî fiiller olduğu (el-Hac 22/78) vurgulanmıştır (*a.g.e.*, "cby", "ḫyr", "ṣfv" md.leri). Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*'in "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî" bölümünde (62. kitab) Hulefâ-yi Râşidîn'in faziletleriyle hepsi muhacir arasında yer alan yirmiyi aşkın sahâbînin faziletine dair rivayetler zikretmiştir. Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*'in "Feżâʾil" bölümünde (43. kitab) Hz. Peygamber'in bütün varlıkların en hayırlısı olduğuna işaret eden hadisleri kaydettikten sonra şemâili hakkındaki rivayetleri sıralamış, ardından Hz. Îsâ, İbrâhim, Mûsâ, Yûnus, Yûsuf ve Zekeriyyâ ile Hızır'a dair rivayetlere yer vermiştir. Eserin "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe" bölümünde (44. kitab) dört halifeden sonra muhacirlerden ve ensardan otuzu aşkın sahâbî ile Bey'atürrıdvân'a katılan sahâbîler, ensar, bunların bazı kabilelerinin ve Kureyş kadınlarının faziletleriyle ilgili rivayetleri nakletmiştir. Wensinck'in *el-Muʿcem*'inde yirmi bir sütunluk bir yer kaplayan fazl kavramının birçok hadis rivayetinin kaynağında bulunduğu görülmektedir. Burada imanın yanı sıra namaz, oruç, hac, zekât (sadaka), dua, zikir vb. ibadetlerin ve ahlâkî davranışların gerçekleştirilme biçimleri arasında üstünlüklerin bulunduğu ifade edilmektedir. Hadis rivayetlerinde peygamberler ve ümmetleri arasındaki fazilet farklılıklarına da sıkça temas edilmektedir (Wensinck, *el-Muʿcem*, "fẓl" md.).

Kur'ân-ı Kerîm'de genel anlamda kurtuluşun iman ve sâlih amele bağlı olduğu ifade edilir. Bunun yanında imanın ve amellerin makbul oluş şartlarının ve derecelerinin bulunduğu beyan edilir. Hadislerde ise daha ayrıntılı bilgiler verilir. Literatürde tafdîl konusunda ileri sürülen görüşleri şöylece özetlemek mümkündür. **1. İnsan-Melek Arasında.** Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu, meleklerin Allah'a yakınlıkları ve günahtan korunmuş olmaları dolayısıyla peygamberlerden ve insanlardan üstün olduğunu kabul etmiştir. Az sayıda Eş'arî kelâmcısı ve İslâm filozofları da bu kanaattedir. Ehl-i sünnet ve Şîa kelâmcıları ise bazı nasların işaretiyle istidlâl ettikten başka kötülük işlemeye eğilimi bulunan insanların iman edip sâlih amel işledikleri takdirde meleklerden üstün olacağını ifade etmiştir. Buna göre efdaliyet derecesi şöyledir: Başta Hz. Peygamber olmak üzere resuller, büyük melekler, nebîler, takvâ sahibi müminler, diğer müminler ve melekler (Teftâzânî, s. 196-199; *DİA*, XXIX, 41).

2. Peygamberler Arasında. Peygamberlerin Allah katındaki dereceleri itibariyle en üstün insan konumu taşıdıkları ve meleklerden de üstün oldukları -Mu'tezile'-

ye mensup küçük bir grup dışında- İslâm âlimleri tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Peygamberler arasındaki üstünlük dereceleri ise vahye muhatap olma şekilleri, görevlerinin süresi, bir bölgeye veya âlemlere mahsus olmaları, bir kısmına büyük kitaplar, bir kısmına sahîfeler verilmesi, bazılarının doğrudan vahye mazhar olması gibi özelliklere bağlı kılınmıştır. İslâm âlimlerine göre peygamberlerin üstün meziyetlerini kendinde toplaması, bütün insanlığa şâmil tebliğinin kıyamete kadar devam edecek olması sebebiyle Hz. Muhammed peygamberlerin en faziletlisidir. Ardından Hz. İbrâhim, Mûsâ, Dâvûd (veya Nûh), Îsâ gelir (Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn,* s. 164-166; Fahreddin er-Râzî, VI, 195). Resûl-i Ekrem'in bazı hadislerde yer alan (*Müsned,* III, 14, 47, 53; Buhârî, "Enbiyâ'", 35; "Ḫuṣûmât", 1; Müslim, "Feżâ'il", 159-163), Allah'ın nebîleri arasında üstünlük tartışması yapılmamasına dair sözleri karışıklığa yol açabilecek tartışmaları önleme amacını gütmektedir.

3. İnsanlar Arasında. Hucurât sûresinde (49/13) insanlar arasında üstünlüğün takvâ derecesine bağlı olduğu ifade edilmiş, bu husus Vedâ hutbesinde de yer almıştır. Buna göre üstünlük soya, ülkeye, makama veya servete değil mânevî üstünlüklere, iman, ihlâs, sâlih amellere bağlıdır ve üstünlük ölçüleri ilâhî ve nebevî beyanlardan çıkarılmalıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de mevcut tafdîl âyetlerinde Benî İsrâil'in diğer milletlere üstün kılındığı belirtilir (el-Bakara 2/47, 122; el-A'râf 7/140). Müfessirler, özellikle Bakara sûresindeki âyetin bağlamını göz önünde bulundurarak İsrâiloğulları'na verilen üstünlüğün Hz. Mûsâ dönemine ait olduğu, ayrıca bu kavmin neslinden bazı peygamberlerin geldiği biçiminde yorumlamışlardır, nitekim Câsiye sûresindeki âyet de (45/16) bu anlayışı desteklemektedir (Taberî, I, 377-378). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, söz konusu üstünlüğü yine Bakara sûresindeki âyetin bağlamı çerçevesinde son peygamber Hz. Muhammed'e yetişmiş olmalarına bağlar (*Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* I, 118-119).

4. İmâmette Tafdîl. Resûl-i Ekrem ashaptan bir kısmının üstün yönlerini belirtmiş, Ebû Bekir'in Allah'ın cehennemden âzat ettiği bir kimse olduğu yolundaki ifadesi (Tirmizî, "Menâḳıb", 16), önceki ümmetlerde kalplerine ilham verilmiş insanların bulunduğunu, ümmetinin içinde öyle biri varsa onun Ömer olabileceğini söylemesi (Buhârî, "Feżâ'ilü aṣḥâbi'n-nebî", 6), Hz. Osman'ın haya duygusunu övmesi ve Tebük Seferi için yaptığı büyük fedakârlıkları takdirle anması (*Müsned,* I, 516; Tirmizî, "Menâḳıb", 19), Hz. Ali ile arasındaki yakınlığın Mûsâ'nın Hârûn'la yakınlığı gibi olduğuna, fakat kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğine dair sözleri (Buhârî, "Feżâ'ilü aṣḥâbi'n-nebî", 9, "Meġāzî", 78; Müslim, "Feżâ'ilü'ṣ-ṣaḥâbe", 30-31) sahâbîlerle ilgili tafdîl örnekleri arasında zikredilmiştir. Bu dört sahâbî ile birlikte anılan ve cennetle müjdelenen on kişinin (aşere-i mübeşşere) diğer altısı için de tafdîl söz konusu olmaktadır. Bunların dışında Resûl-i Ekrem'in Huzeyfe b. Yemân için ümmetin emini olduğu, Selmân-ı Fârisî için kendi aile fertlerinden biri sayıldığı şeklinde iltifat sözleri kullandığı bilinmektedir. Ayrıca Abdullah b. Mes'ûd ve Zeyd b. Sâbit gibi kültürlü sahâbîlerin bu yönlerini takdir etmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatı üzerine imâmet konusunda beliren ihtilâflarda Resûlullah'ın halifesi seçilecek kişinin müslümanların en faziletlisi olması gerektiği düşüncesi ileri sürülmüş, ilk dört halifenin meşruiyetinin buna göre değerlendirilmesi istenmiştir. Özellikle mezheplerin ortaya çıkmasının ardından çeşitli gruplar, kendi inançları çerçevesinde en üstün insan olarak değerlendirilen kimsenin halifeliğini meşrû kabul etmiştir. Esasen müslümanlar arasında ihtilâfların zuhur etmesine yol açan tafdîl meselesi ilk dört halife konusunda düğümlenerek mezheplerin farklı düşünceleriyle birlikte zamanımıza kadar gelmiştir. Genellikle Hulefâ-yi Râşidîn ashabın en faziletlileri sayılmakla birlikte onların derecelendirilmesi ihtilâflı bir konudur. Zira bir kimsenin diğerlerinden daha faziletli olduğunu söylemek onun Allah katındaki derecesinin daha yüksek olduğunu ileri sürmek demektir; bu ise yalnız Allah ve resulünün haber vermesiyle bilinebilecek bir husustur. Öte yandan fazilet iddiaları için kullanılan deliller kesinlik taşımayıp övgü ve iltifat belirten sözlerden ibarettir.

İlk Basra Mu'tezilîleri'nden Amr b. Ubeyd, Nazzâm, Câhiz, Sümâme b. Eşres, Hişâm b. Amr el-Fuvatî, Ebû Ya'kūb eş-Şahhâm gibi şahsiyetler Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlilerinin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğunu söylemiştir. Onlardan sadece Vâsıl b. Atâ, Hz. Ali'yi Osman'a tercih etmiştir. Buna karşılık Bağdat Mu'tezilesi mensuplarının tamamı Hz. Ali'nin Ebû Bekir'den üstün olduğunu iddia etmiştir. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ise Ebû Bekir, Ömer ve Ali arasında bir tercih yapamamış, fakat bu üç kişiden her birinin Osman'dan üstün sayıldığını ifade etmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim, Hulefâ-yi Râşidîn hakkında zikredilen faziletlerin hemen hepsinde bulunduğunu belirterek bu konuda bir üstünlük sıralaması yapmamıştır. Ebû Abdullah el-Basrî, Hulefâ-yi Râşidîn içinde en üstün kişinin Ali, ardından sırasıyla Ebû Bekir, Ömer ve Osman olduğunu ileri sürmüştür. Bu konuda önceleri tereddüt ettiğini söyleyen Kādî Abdülcebbâr daha sonra Hz. Ali'nin sahâbenin en faziletlisi olduğu yolundaki görüşü benimsediğini kaydeder. Ona göre Ali'nin takvâ, ilim, cömertlik ve cesaret gibi üstünlükleri, ayrıca Ehl-i beyt'in bu konudaki icmâı onun en üstün derecesine delâlet eder (*Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse,* s. 767). İlk Basra Mu'tezilîleri gibi düşünen Câhiz'in *er-Risâletü'l-Ḫaṭṭâbiyye*'sinde naklettiği, Hâkim en-Nîsâbûrî'nin de benimsediği belirtilen (İbn Hazm, IV, 172), ashabın ve Hulefâ-yi Râşidîn'in en faziletlisinin Ömer b. Hattâb olduğu şeklindeki telakki şâz kabul edilmiştir (Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî,* XX/2, s. 113).

Bütün Şîa fırkalarına göre Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisi, dolayısıyla meşrû imamı Hz. Ali'dir. Genellikle Şiî fırkaları -Zeydiyye hariç- diğer üç halifeyi Hz. Ali'nin imâmet hakkını gasbeden kimseler olarak görmektedir. İmâmiyye ve İsmâiliyye'ye göre ümmetin başına geçecek kişinin ümmeti kemale ulaştıracak en olgun kimse olması gerekir. Halbuki Ebû Bekir mâsum sayılmayıp şeytanın kendisine ârız olabileceğini söylemiş, sadece istikamet üzere hareket ettiği takdirde kendisine yardım edilmesini istemiş, yine kendisinin en hayırlı kişi olmadığı halde hilâfete geçirildiğini ifade etmiş ve ölümü sırasında ensarın hilâfet konusunda bir payının bulunup bulunmadığını Hz. Peygamber'e sormadığı için üzüntüsünü beyan etmiştir. Ömer de Ebû Bekir'e acele ile biat edildiğini ve Allah'ın müslümanları bundan doğacak şerden koruduğunu belirtmiştir. Şîa'ya göre Hz. Peygamber'in ölümüne yakın günlerde Üsâme ordusunu hazırlayıp Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın bu orduya katılmasını istemesi onların Medine dışına çıkarılarak Ali'ye ait olan hilâfeti gasbetmelerini önleme amacına yönelikti. Fakat olaylar istenilen yönde gelişmemiştir. Ömer'in Resûl-i Ekrem'in vefatı esnasında onun ölmediği ve yakında geri döneceği şeklindeki sözlerinin ilminin noksanlığına işaret ettiğini belirten Şiî kaynaklarında (meselâ bk. İbnü'l-Mutahhar, s. 196) Hz. Ali'nin onu uyardığı, bu uyarı olmasaydı Ömer'in helâke sürükleneceği kaydedilmektedir. Ramazanda teravihin

cemaatle kılınması bid'atını çıkarmak suretiyle sünnet sınırını aşması da Şîa'nın onun hakkında ileri sürdüğü iddialardan biridir. Öte yandan Osman'ın câiz olmayan birçok iş yaptığını, bundan dolayı müslümanların onu katlettiğini iddia eden Şîa, Osman'ı imâmet ve fazilet sınırları içinde mütalaa etmemiştir (*a.g.e.*, s. 194-197). Zeydiyye, Hz. Ali'nin Hulefâ-yi Râşidîn'in ve ashabın en üstün kişisi olduğunu kabul etmekle birlikte ortaya çıkan şartlar gereği Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetlerinin meşruiyetini benimsemiştir. Onlara göre daha faziletlisi varken de başka birinin imâmeti sahihtir. Zeydiyye'nin Cerîriyye fırkası, Ebû Bekir ve Ömer'in fazilet ve imâmetini kabul eder, Ya'kūbiyye de aynı kanaati taşır, fakat onları sevmeyenlerden teberrî etmez. Cârûdiyye ise mezhebin ana görüşünden ayrılarak Ebû Bekir ile Ömer'i küfürle itham eder. Hâricîler genellikle Hulefâ-yi Râşidîn'in ve ashabın en faziletlilerinin Ebû Bekir ve Ömer olduğu kanaatindedir. Osman'ı ilk altı yıllık hilâfet devresinde meşrû halife kabul etmekle beraber ikinci altı yıllık devresinde Emevî ailesine aşırı imkânlar tanıdığı ve fitneye yol açtığı gerekçesiyle onu tekfir etmişlerdir. Hz. Ali'yi tahkîme kadar olan dönemde meşrû halife görmelerine karşılık tahkîmi benimsemesiyle onun da meşruiyetini kaybedip küfre girdiğini ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple her ikisiyle de ilgiyi kesmeyi en yüksek taat saymışlardır (Bağdâdî, *el-Fark*, s. 104; Şehristânî, I, 115).

Ehl-i sünnet, Hulefâ-yi Râşidîn'i Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en üstün kişileri kabul etmiştir. Buna göre İslâm ümmeti ve Hulefâ-yi Râşidîn içinde en faziletli kimse, Bekriyye diye bilinen bir fırkanın da tercihi olarak Hz. Ebû Bekir, daha sonra Ömer'dir. Ehl-i sünnet, Ebû Bekir ile Ömer'in bu üstünlüğünün imandan kaynaklandığını belirten haberler ve Resûl-i Ekrem'in kendisinden sonra Ebû Bekir ile Ömer'e uyulmasını ifade ettiği çok sayıda naklî delille istidlâlde bulunmuştur (Nesefî, II, 909). Ehl-i sünnet arasında Ömer'in fazilet itibariyle Ebû Bekir'in önüne geçirilmesi yahut bu konuda tereddüt edilmesi câiz görülmemiştir. Hulefâ-yi Râşidîn içinde Osman ve Ali konusunda çeşitli naklî delilleri ileri süren Sünnî âlimleri (*a.g.e.*, II, 910-912) bunlardan hangisinin daha üstün olduğu hususunda kesin bir neticeye ulaşamamışsa da genellikle imâmetteki sıranın aynı zamanda üstünlükteki sıra kabul edildiği belirtilmiştir (İbn Hazm, IV, 224; Gazzâlî, s. 153; Nesefî, II, 910; krş. İbn Teymiyye, IV, 435-436). Bu arada Abbâsiyye adıyla anılan ve Abbas b. Abdülmuttalib'i ashabın en üstünü sayan bir topluluğun varlığı da zikredilmelidir.

Peygamberler dışında insanların Allah nezdinde en faziletlisi kâmil bir imana ve sâlih amellere sahip olan kimsedir. Kişilerin bağlı bulunduğu ırk, kabile, sülâle, yaşadıkları yerler vb. hususların üstünlük için bir tercih sebebi sayılmayacağı naslarla sabittir. Tafdîl konusuna devlet başkanlığı (imâmet) açısından bakış yapıldığında da durum aynıdır. İslâm tarihinin en hayırlı dönemi Asr-ı saâdet, ondan sonra ashap devridir. Resûlullah'ın vefatı üzerine devlet merkezinde bulunan ve Kur'ân-ı Kerîm'de kendilerinden övgüyle söz edilen muhâcirlerle ensar (et-Tevbe 9/100; el-Haşr 59/8-9) o günkü şartlarda bir tür demokrasiyi andıran bir yöntemle ilk halifeyi seçmiş, aynı yöntem bazı farklılıklarla birlikte Hulefâ-yi Râşidîn'in hepsinin belirlenmesinde uygulanmıştır. Bu seçim sırasında -Şîa'nın öne sürdüğü- efdaliyet veya Ehl-i beyt'e mensubiyet tercih sebebi yahut hilâfete hak kazanma delili olarak öne sürülmemiştir. On dört asırlık İslâm tarihi içinde büyük çoğunluğu Sünnî olan İslâm devletleri kurulmuş ve bütün değerleriyle İslâmiyet yaşatılmaya çalışılmıştır. Bu gerçeği görmezlikten gelip başka teorik açıklamalara önem verilmesi büyük sorunlara yol açtığı gibi İslâm nurunun hiçbir zaman sönmeyeceği ve hak dinin diğer bütün dinlere hâkim olacağı şeklindeki ilâhî beyanla da bağdaşmamaktadır (et-Tevbe 9/32-33; es-Saf 61/8-9; ayrıca bk. Topaloğlu, s. 78-84).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 516; III, 14, 47, 53; V, 227, 248; VI, 49; Müslim, "Mesâcid", 5; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 7; Tirmizî, "Siyer", 5, "Cumʿa", 54; Taberî, *Câmiʿu'l-beyân* (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 377-378; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), s. 102; Mâtürîdî, *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 118-119; Sâhib b. Abbâd, *Nuṣretü meẕâhibi'z-Zeydiyye* (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1981, s. 81-90, 91-100; Kādî Abdülcebbâr, *Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse,* s. 766-767; a.mlf., *el-Muġnî,* XX/2, s. 112-115; Bağdâdî, *el-Farḳ* (Abdülhamîd), s. 73, 104; a.mlf., *Uṣûlü'd-dîn,* İstanbul 1346/1928, s. 164-166; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), IV, 171-173, 223-224; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Muʿtemed fî uṣûli'd-dîn* (nşr. Vedîʿ Zeydân Haddâd), Beyrut 1974, s. 261-262; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İḳtiṣâd fîmâ yetaʿallaḳu bi'l-iʿtiḳād,* Necef 1399/1979, s. 331-333; Gazzâlî, *el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād,* Beyrut 1403/1983, s. 153-154; Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille* (Saláme), II, 896-897, 909-912; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), I, 115, 120-121; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb,* VI, 195; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerḥu Nehci'l-belâġa* (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1385/1965, I, 7-9; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme* (Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* [nşr. M. Reşâd Sâlim], I içinde), Kahire 1962, s. 194-198; İbn Teymiyye, *Mecmûʿu fetâvâ,* IV, 435-436; Teftâzânî, *Şerḥu'l-ʿAḳāʾid,* İstanbul 1315, s. 196-199; M. Rızâ Hasan ed-Düceylî, *Fırḳatü'l-Ezâriḳa,* Necef 1393/1973, s. 77-78; D. M. Ronaldson, *ʿAḳīdetü'ş-Şîʿa* (trc. A. M.), Beyrut 1410/1990, s. 34-35, 139; Bekir Topaloğlu, *Emâlî Şerhi,* İstanbul 2008, s. 78-84; M. Sait Özervarlı, "Melek", *DİA,* XXIX, 41.



MUSTAFA ÖZ

TAFEYYİŞ

(bk. ETTAFEYYİŞ).

TAFRA

(الطفرة)

Cismin mesafenin bir kısmını sıçrayarak geçtiğini ileri süren, anti-atomcu tabiat felsefesini temellendirmeye ilişkin bir kelâm ve felsefe terimi.

Sözlükte "atlamak, aniden sıçramak" anlamındaki **tafra** kelimesi, Mu'tezile kelâmcılarından Nazzâm'ın mekânsal hareketin imkânını açıklamak amacıyla geliştirdiği teori için kullanılan bir terimdir. Teori öncelikle Hişâm b. Hakem tarafından kullanılmış, fakat günümüze intikal eden şekliyle Nazzâm tarafından geliştirilmiştir. Nesnelerin bölünmeyen parçalardan (atomlar) oluştuğu düşüncesine karşı çıkan Nazzâm nesnelerin zihnen (bilkuvve) sonsuza kadar bölünebileceği görüşünü savunarak (Ebû Rîde, s. 124) kelâmcıların çoğunluğunca benimsenen, "bir nesnenin bir mekândaki bulunuşunun önceki bir bulunuşla öncelenmemesi" şeklindeki hareket tanımını reddetmiştir. Ona göre eğer bir cisim bilkuvve sonsuza kadar bölünebiliyorsa var sayılacak herhangi bir mesafe sonlu olmayacak, bu durumda hareketi açıklamak da imkânsız olacaktır.

Tafra teorisi, hareketin varlığı kabul edilmesi durumunda sonsuz bir mesafenin katedilmesi gerektiğini, bunun da mümkün görülmediğini ileri sürerek hareketin varlığını kabul eden tezi çürütmeyi amaçlayan Zenon'un görüşü ile benzerlik arzeder. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf da Zenon paradokslarına benzer şekilde sonsuza kadar bölünme kabul edildiğinde bir karıncanın asla bir sandalın sonuna ulaşamayacağını söylemiştir (Kādî Abdülcebbâr, s. 263; M. Azîz Nazmî Sâlim, s. 40-41). Nazzâm'a göre bunu aşmanın yolu mesafenin bir kısmını cismin sıçrayarak geçmesidir. Cismin hareket esnasında sonsuza kadar bölünebilen bütün parçaları katetmesi müm-